



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Wang Chongs (27– ca. 100) Divinationskritik

Citation for published version:

Gentz, J 2005, 'Wang Chongs (27– ca. 100) Divinationskritik', *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 16, pp. 259-274. <http://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2005_num_16_1_891>

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Cahiers du Centre Gustave Glotz

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Joachim Gentz Wang Chongs (27– ca. 100) Divinationskritik¹

Einführung: Divinationskritik und Historiographie

Divination und Divinationskritik sind in frühen chinesischen Quellen der Chunqiu- (722–453) und Zhanguo-Zeit (452–221) zwar erkennbar, ihre Funktion innerhalb der Texte muss aber kritisch gedeutet werden. Die ersten Berichte über Divination und Divinationskritik werden bei genauer Analyse immer als Bestandteile des historiographischen Diskurses der Quellen erkennbar und müssen von daher bewertet werden. Da es sich bei der überlieferten Divination jener Zeit immer um eine politisch-moralische Institution handelt, sind Berichte über sie und Kritik an ihr entsprechend auch immer politisch-moralisch zu lesen. Das „Hongfan“-Kapitel des konfuzianischen Klassikers *Shangshu*² listet fünf Institutionen auf, die vor wichtigen politischen Entscheidungen gemäß genauer Regeln konsultiert werden mussten: das Herz (als Sitz des Denkens) des Herrschers, die Adligen und Beamten, das Volk, das Schildkrötenorakel sowie das Schafgarbenorakel.³ Auch im *Zuo zhuan*⁴ stehen verschiedene divinatorische Institutionen nebeneinander.⁵ Obwohl die Vielzahl dieser Institutionen auf eine Skepsis gegenüber jeder einzelnen Institution hinweist und die verschiedenen Institutionen jeweils auch wiederholt skeptisch und kontrovers beurteilt werden,⁶ finden sich hunderte von Vorhersagen im *Zuo zhuan*,⁷ welche eine literarische Einheit bilden, wie wir sie auch in

¹ Für Anselm.

² Das *Shangshu* (*Buch der Dokumente*) ist eine Sammlung königlicher Reden und Ansprachen. Zu einer Übersetzung vgl. James Legge, *The Shoo King or the Book of Historical Documents*, in: *The Chinese Classics*, Bd. 2 (vol 3). Taibei: Southern Materials Center Publishing Inc., ³1991. Bd.1–4 (vol. 1–5). (urspr. Oxford: Oxford UP, ²1893. Bd.1–7). Es gibt m.E. keinen Grund, das „Hongfan“ wegen seiner korrelativen Konzepte spät zu datieren. Die Diskussion um dessen Datierung scheint nicht enden zu wollen, eine Datierung zwischen dem 8. und 3. Jh. v.u.Z. scheint nicht allzu weit daneben zu liegen. Siehe dazu die ausführliche Untersuchung von Michael Nylan, die sich nach langem Abwägen nur sehr schwer und zögerlich dazu entschließen kann, das Kapitel in die späte Zhanguo-Zeit (4.–3. Jh. v.u.Z.) zu datieren. Vgl. dies., *The Shifting Center: The Original “Great Plan” and Later Readings*, St. Augustin, Nettetal, 1992, S. 105–146. B. Brooks hat die Untersuchung Nylans in der WSW-onlineliste ausführlich diskutiert, vgl. Sequenz 2248-49 (834-35) vom 30.12.99 und Sequenz 2281-82 vom 16.1.2000 im WSW-Archiv unter www.egroups.com/group/WSW.

³ Vgl. *Shangshu*, „Hongfan“ siebter Punkt; Legge, *The Shoo King or the Book of Historical Documents*, op. cit. (Anm. 2), S. 334–338.

⁴ Das *Zuo zhuan* ist eine Chronik, die Ereignisse zwischen den Jahren 722–468 v.u.Z. verzeichnet und uns als Kommentar zu den *Frühlings- und Herbstannalen* überliefert ist, welche Ereignisse aus den Jahren 722–481 verzeichnen. Das *Zuo zhuan* ist vermutlich im vierten oder dritten Jh. v.u.Z. verfasst worden, enthält aber sicher älteres historiographisches Material sowie auch jüngere Interpolationen aus dem 2. Jh. v.u.Z. Die Datierung ist ebenfalls stark umstritten.

⁵ Vgl. z.B. *Zuo zhuan* Xi 4.fu.

⁶ Vgl. *Zuo zhuan* Xi 21.3, Xiang 9.1, Xiang 25.2, Zhao 1.fu7+8, Zhao 17.5, Zhao 18.2 etc.

⁷ Vgl. Zhang Gaoping, „*Zuo zhuan* yuyan zhi jixing yu zuoyong,” in: Lin Qingzhang (ed.), *Jingxue yanjiu luncong*, vol. 3, Taibei, 1995, p. 149–164, spez. S. 150, 157–162, der mehr als 130 Voraussagen im *Zuo zhuan* zählt. Marc Kalinowski zählt über 150 Voraussagen, vgl. ders., „La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le *Zuozhuan*,” in: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 21 (Divination et rationalité en Chine ancienne) (1999): 37–65, S. 39. John Moffett zählt 300–400

anderen frühen historiographischen Quellen wie dem *Guoyu* und anderen vorqinzeitlichen (vor 221 v.u.Z.) Texten wie etwa dem *Chunqiu shiyu* aus Mawangdui finden.⁸ Und fast alle dieser Vorhersagen werden erfüllt.⁹ Das historiographisch komponierte Material verifiziert in diesen Fällen die Richtigkeit dieser Vorhersagen (indem sie in der historischen Narrative einfach erfüllt werden) ohne explizit über sie zu sprechen.¹⁰ Der Grund dafür ist, dass in der historischen Narrative diese Vorhersagen ähnlich wie Remonstranzen¹¹ eine moralistische Funktion einnehmen. Ausgehend von einem Kausalzusammenhang zwischen herrscherlichem moralischen Handeln und der Prosperität eines Staates bzw. dem Gelingen herrscherlicher Geschäfte sollen Güte und Richtigkeit historischer Handlungsmaximen einzelner Herrscher in den historiographischen Quellen anhand des historischen Materials bewiesen werden.¹² Die in die historiographisch komponierte Narrative eingefügten Divinationen müssen deshalb einerseits als Marker verstanden werden, die bestimmte herrscherliche Entscheidungen und deren historische Konsequenzen als besonders beachtungswürdig hervorheben. Andererseits fundieren die berichteten Divinationen ein spezifisches Modell gültiger Divination, in welchem die Divinationslogik ganz in die Nähe der Logik historiographisch-moralischer Urteile Geschichtskundiger gerückt wird. Das Nachdenken über Voraussagbarkeit menschlicher Handlungen stellt Divination in diesen Texten nämlich nie grundsätzlich in Frage. Vielmehr wird im historiographischen Kontext immer davon ausgegangen, dass große Ereignisse sich niemals grundlos und plötzlich ereignen, sondern dass sie immer als sich durch bestimmte subtile Zeichen ankündigende Konsequenzen eines längerfristigen Handelns verstanden werden müssen und als solche auch immer von Divinationsexperten erkannt und vorhergesagt werden, ein Gedanke, der vermutlich aus dem Umfeld der Philosophie des Orakelbuchs *Yijing* (*I Ging*) stammt.¹³ Insofern die Historiographie aber am historischen Material selbst sowohl die Kausalzusammenhänge als auch die entsprechenden Zeichen aufweist, gehört sie mit ihrer Logik von Vorhersagbarkeit selbst unmittelbar mit in die divinatorische Sphäre, was dadurch noch bestärkt wird, dass Geschichtsschreiber im antiken China neben menschlichen Taten auch Omina aufzeichneten und zugleich Spezialisten der

Voraussagen, "Mandates, Ritual Faults, Senility, and Death: Prediction in the *Zuo zhuan*," Vortrag in Göttingen am 5.7.99.

⁸ Information von John Moffett in einer E-mail vom 18.5.2000. Zu einer Stilanalyse der Voraussagungen im *Zuo zhuan* vgl. Kalinowski, "La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine", op. cit. (Anm. 7), S. 37–65.

⁹ Vgl. Wang He, "Lun 'Zuo zhuan' yuyan," in: *Shixue yuekan* 6 (1984): 13–18.

¹⁰ Vgl. z.B. *Zuo zhuan* Zhao 9.3 und Ai 17.fu4, *Zuo zhuan* Zhao 11.3 und Xiang 30.2 und Zhao 13.2+3, vgl. innerhalb ein und derselben Aufzeichnung Xi 4.fu, Xiang 25.2 etc.

¹¹ Vgl. David Schaberg, "Remonstrance in Eastern Zhou Historiography," in: *Early China* 22 (1997): 133–179.

¹² Vgl. Zhang Gaoping, "Zuo zhuan yuyan zhi jixing yu zuoyong", op. cit. (Anm. 7), S. 160.

¹³ Vgl. dazu Joachim, Gentz, *Das Gongyang zhuan. Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, S. 57–63.

Astronomie und Astrologie waren.¹⁴ So übernimmt die traditionelle chinesische Historiographie konzeptionell auch die letzten beiden der drei Teile, welche die divinatorische Literatur seit den Orakelknocheninschriften des 12. und 13. Jhs. v.u.Z.¹⁵ bis mindestens zur Hanzeit¹⁶ (206 v.u.Z. – 220 u.Z.) kennzeichnen: a) eine bestimmte Aussage, häufig als Frage formuliert, welche das spezifisch divinatorische Element darstellt, b) eine Prognose in Form eines Ratschlages für eine bestimmte Handlung und schließlich c) eine Bestätigung, welche diesen Ratschlag anhand der aufgezeichneten Konsequenz verifiziert. Frühe chinesische Historiographie als der Ort, an dem historische Ereignisse und mit ihnen das kulturelle Gedächtnis geschmiedet wurden, hatte demnach vor allem die Funktion, den richtigen Zusammenhang der letzten beiden Elemente b) und c) divinatorischer Literatur zu verifizieren und historisches Geschehen somit primär als Ergebnis moralischen Handelns darzustellen.

Dadurch erfolgt eine historiographische Bestimmung des Gültigkeitsbereichs des divinatorischen Geschäfts für den eingeschränkten Bereich der historiographischen vorhersehenden Voraussagelogik, wodurch automatisch andere (seherische)¹⁷ Divinationslogiken ausgeschlossen (und für ungültig befunden) werden. Die explizite Divinationskritik innerhalb der frühen historiographischen Literatur sagt also wenig über das allgemeine kritische Nachdenken über Divination in China aus, sondern bewegt sich bereits in einem eingeschränkten Ausschnitt des zeitgenössischen Divinationsspektrums und muss innerhalb dessen dann nur noch als Kritik an falschen Deutungen spezifisch politisch-moralischen Handelns verstanden werden. Andernorts in der Literatur lässt sich zwar feststellen, dass der Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und dem daraus folgenden Schicksal grundlegend in Frage gestellt wird, wir finden in der chunqiuzeitlichen Literatur Feststellungen über einen Bruch zwischen den Sphären des Himmels und der Menschen und Zweifel an der Erkennbarkeit des himmlischen Willens und ominöser Zeichen,¹⁸ und auch in der zhanguozeitlichen Literatur werden diese Zusammenhänge stark in

¹⁴ Vgl. Kalinowski, „*La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine.*“, op. cit. (Anm. 7), S. 56–58.

¹⁵ Vgl. David Keightley, *Sources of Shang History*. LA: University of California Press, 1978. Keightley handelt insbesondere mit der „historischen Wahrheit“ des dritten Elements in seinem „Theology and the Writing of History: Truth and the Ancestors in the Wu Ding Divination Records.“ Skript von Juli 1996, publiziert in: *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 1, no. 1–4 (1999): 207–227.

¹⁶ Vgl. Martin Kern, „Religious Anxiety and Political Interest in Western Han Omen Interpretation: The Case of the Han Wudi Period (141–87 B.C.),“ in: *Chugoku Shigaku* 10 (2000): 1–31.

¹⁷ Vgl. zu der Unterscheidung zwischen vorhersehenden (*providentes*) und seherischen (*divini*) Männern bei Cicero, *De divinatione*, in: Christoph, Schäublin (hrsg., übers.), *Über die Wahrsagung/De divinatione*, Düsseldorf/Zürich: Artemis&Winkler, 2002, S. 110/111.

¹⁸ Vgl. Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period 722–453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, S. 61ff.

Frage gestellt.¹⁹ Aber nirgends wird Divination selbst systematisch kritisiert. Vielmehr kann lediglich aus den historiographisch überlieferten Divinationsausschnitten und dem Wandel textlich überlieferter früher Elite-Divinationsformen auf systematische Kritik zurück geschlossen werden. Sie lässt sich aus der historisch erkennbaren Systematisierung von Divination erschließen, die zunehmend von der amtlichen Interpretationsautorität der Divinationsexperten abrückt und Voraussagen innerhalb von unpersönlich konzipierten Regelsystemen begründet, in denen abstrakte Gesetze zyklischen Wandels mit der konkreten Erscheinungswelt empirischen Materials verbunden werden können. In umfangreichen Korrelationssystemen können sodann unterschiedlichste Bereiche empirischer Realität aufeinander bezogen werden.²⁰ Diese korrelative Ordnung der Welt beginnt sich in der späten Zhanguozeit erheblich auszudifferenzieren und führt in der Hanzeit (206 v.–220 n.u.Z.) zu einer Vielzahl von Divinationstechniken, die diese korrelativen Bezugssysteme zur Grundlage haben. Wir wissen von dieser Vielfalt erst seit einigen Jahrzehnten durch spektakuläre Textfunde aus Gräbern und Höhlen, in denen unerwartet viele Divinationsmanuale zutage befördert wurden.²¹ Die Masse und Verbreitung sowie das breite methodische Spektrum dieser Divinationsmanuale, die uns durch diese Funde erstmals vor Augen stehen, stehen in keinem Bezug zu den eingeschränkten Repräsentationen von Divination und der kritischen Auseinandersetzung damit in der überlieferten Literatur.

Wang Chongs *Lunheng*

Es gibt eine Quelle, die uns auch vor diesen Grabfunden schon die Vielfalt der Divinationsmethoden ahnen ließ, die dort ans Licht kamen, ohne dass wir sie jedoch auf dieser Grundlage hätten vollständig rekonstruieren können. Es handelt sich um das *Lunheng* (abwägende Erörterungen/Abhandlungen) des Eklektikers Wang Chong, welches er in den Jahren 76–84 u.Z. verfasst hat, einer Zeit also, in der vielfältige Divinationsformen eine weite Verbreitung fanden. Im Anschluss an die oben einführend formulierte methodische Reflexion über frühe Divinationskritik in China soll hier die These geäußert werden, dass das *Lunheng* die früheste Quelle in der uns überlieferten chinesischen Literatur darstellt, in welcher

¹⁹ Vgl. Gentz, *Das Gongyang zhuan*, op. cit. (Anm. 13), S. 212–234. Vgl. auch die Abhandlung zum Himmel (Tianlun) im *Xunzi*.

²⁰ Vgl. dazu Gentz, *Das Gongyang zhuan*, op. cit. (Anm. 13), S. 176–210.

²¹ Vgl. zu einer Einführung in die geistige Umwelt dieser Grabtexte Don Harper, „Warring States Natural Philosophy and Occult Thought“, in: M. Loewe und Ed. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 813–884. Vgl. zu einer systematischen Analyse dieser Texte Joachim Gentz, „Elf Thesen zur Eigenart und Systematik früher chinesischer Chronomantik“, in: *Oriens Extremus* 44 (2003–2004): 101–110. Vgl. zu den späteren (9.–10. Jh.) Höhlentexten die extrem detaillierte Darstellung und Analyse der Divinationstexte aus Dunhuang in Marc Kalinowski (ed.), *Divination et société dans la Chine médiévale*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003.

unterschiedliche Formen der Divination sowie deren religiöse und philosophische Prämissen systematisch kritisiert werden. Wang Chong lässt sich keiner der philosophischen Schulen seiner Zeit zuordnen, er erscheint als ein Skeptiker, der alles sammelte, was ihm in seiner anscheinend unermüdlichen und akribisch bibliophilen Suche in die Hände kam. Laut der Biographie, die wir von Wang Chong in der *Dynastiegeschichte der späten Han* überliefert haben,²² und der Autobiographie, die das letzte Kapitel seines Buches ausmacht,²³ muss Wang Chong sehr arm gewesen sein, sodass er sich keine Bücher leisten konnte, sondern diese vor allem lieh und an Buchständen las. In seinem *Lunheng* ist sehr viel Literatur zitiert, die nirgends sonst überliefert ist. Anscheinend hat Wang vorübergehend einen kleinen Beamtenposten bekleidet, von dem er wegen zu häufiger Remonstranzen entlassen wurde, und zog sich dann ganz zurück aus dem gesellschaftlichen Leben seiner Zeit. Sein Buch war anfangs nicht weit verbreitet. Es wurde kritisiert, weil ihm ein schlechter Stil sowie Pietätlosigkeit in seiner Kritik am Ahnenkult nachgesagt wurde. Anscheinend verbreitete es sich dann aber allmählich unter der Hand als Argumentationshilfe für Gelehrtenbeamte, wodurch es dann nach und nach bekannt und geschätzt wurde – vor allem wegen seiner argumentativen Geradheit und sachlichen Kritik, die trotz ihrer Pietätlosigkeit von vielen doch als plausibel empfunden worden sein muss. Wang erhielt in späten Jahren anscheinend wieder einen hohen Beamtenposten und wurde gar bis zum Kaiserhof empfohlen, wo er aber wegen Krankheit keinen Posten annahm.

Für uns heute ist vor allem die argumentative Stringenz und die Aufnahme eines weiten Spektrums verlorener Ansichten und Argumente aus nicht überlieferten Debatten so wertvoll an dem für seine Zeit extrem originellen und eigenwilligen Buch. Wir finden in diesem Werk zum ersten Mal in der chinesischen Geistesgeschichte den Versuch, religiöse und philosophische Thematiken systematisch zu ordnen und in insgesamt 85 eigenständigen Kapiteln essayartig zu erörtern. Die Themen werden in stringenten Argumentationen kritisch erörtert, indem der Autor Wang Chong seine Thesen immer an der vermeintlichen Empirie historischer Präzedenzfälle belegt.²⁴ Damit verlässt er die Form literarischer Gedankenreihung, welche in früheren so genannten „philosophischen“ Werken häufig polemisch oder suggestiv operierte, einzelne Worte und Formulierungen im exegetischen

²² Eine Übersetzung der Biographie findet sich bei Nicolas Zufferey, *Wang Chong (27-97?): Connaissance politique et vérité en Chine ancienne*. Bern: Peter Lang (coll. Etudes asiatiques suisses), 1995, S. 78–79.

²³ Vgl. dazu Alfred Forke, *Lun-hêng I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung, Translated from the Chinese and annotated*. NY: Paragon, 1962 (urspr. London: Luzac, 1907) Einführung und Übersetzung. Eine gründlich annotierte Übersetzung der Autobiographie findet sich bei Zufferey, *Wang Chong*, op. cit. (Anm. 22), S. 177–199.

²⁴ Eine Zusammenfassung aller einzelnen 85 Kapitel gibt Alfred Forke in Forke, *Lun-hêng I*, op.cit. (Anm. 23), S. 45–63.

Modus aufgriff und im eigenen Sinne definierte oder sich gar nicht explizit mit anderen Positionen auseinandersetzte. Wang Chong arbeitet sich stattdessen selbst an größeren Linien eigener analytischer Argumente entlang. Folgen wir dieser Systematik, gewinnen wir emische systematische Kategorien der für ihn relevanten unterschiedlichen Wissensdiskurse. Die unterschiedlichen Wissensbereiche werden in verschiedenen Kapiteln des *Lunheng* abgehandelt, welche je unterschiedliche Einzelthemen dieser Bereiche zum Gegenstand haben. Die Kapitelüberschriften des *Lunheng* spiegeln daher Wang Chongs analytische Ordnungen der für die einzelnen Wissensbereiche relevanten Untersuchungsgegenstände. Bevor hier im Folgenden ein Kapitel des Werks vorgestellt wird, welches explizit und allgemein von der Divination handelt, sollen hier deshalb zunächst an den Kapitelthemen des *Lunheng*, welche den Wissensbereich der Zukunftsdeutung betreffen, die emischen Begriffe vorgestellt werden, die in Wang Chongs kritischer Analyse im Zentrum stehen.

Themen

Ausgewählte Kapiteltitel zur Zukunftsdeutung

Nr.	Kapiteltitel	Bedeutung
1	Feng yu	Ungeplant auf etwas treffen, etwas begegnen, sich ereignen
3	Minglu	Zusammenhang von Lebensspanne und Reichtum
4	Qishou	Zusammenhang von Vitalkraft Qi und langem Leben
5	Xing'ou	Glückliches Zusammenpassen
6	Mingyi	Bedeutung des Schicksals
9	Jiyan	Glückverheißende Omina
10	Ouhui	Passendes Aufeinandertreffen
11	Guxiang	Körperzeichen, Körperliche Strukturmerkmale, Physiognomie
12	Chubing	Ursprünglich vom Himmel erhaltene Menschennatur
20	Fuxu	Hohle Theorien über Glück
21	Huoxu	Hohle Theorien über Unheil
43	Biandong	Unbeeinflussbare Wandelbewegung des Himmels
51	Zhi rui	Hinweise von Omina
52	Shi ying	Verifikation omenhafter Korrespondenzresonanzen
54	Zi ran	Das Aus-sich-selbst-so-sein, Spontaneität
70	Jiri	Kritik an der Tagewählerei
71	Bushi	Über Knochen- und Schafgarben-Divination
78	Shizhi	Das Wissen vom Tatsächlichen (Gegensatz zum Hohlen)
79	Zhishi	Das Tatsächliche wissen

Weitere wichtige analytische Termini bei Wang Chong sind:

He shi:	harmonisches Zusammentreffen
Zhao shu:	divinatorische Vorzeichen

He yu ziran: In Harmonie mit dem, Was-aus-sich-selbst-heraus-so-ist
 Tui lei: per Analogie schlussfolgern
 Ziran wuwei: aus sich selbst heraus ohne Tun (absichtslos/wissenlos) handeln

Damit sind die wichtigsten emischen Begriffsfelder des *Lunheng* zur Divination kurz vorgestellt. Da Wang Chong seine Divinationskritik in Kapitel 71 Bushi: „Über die Divination mit Knochenorakeln und Schafgarben“ maßgeblich entwickelt, soll dieses Kapitel im Folgenden vorgestellt und analysiert werden.

Kapitel 71. Bushi²⁵

1

Wang Chong bestreitet in dem Kapitel „Bushi“ zunächst die geläufige These seiner Zeit, dass die Divination durch eine Geisteskraft bewirkt werde, die im divinatorischen Medium (Orakelknochen, Schafgarbenstengeln) liege. Seine grundlegende Prämisse lautet, dass das Material tot und ohne eigene Kraft sei. Die Verbindung vom Divinationshandwerk zur Zeichenantwort müsse also vom Menschen bewirkt werden. Da die Gesetze des Menschen nach Wang Chong auch für den Himmel gelten müssen, muss auch die divinatorische Kommunikation an einen menschlichen Körper gebunden sein. Da der Himmel aber keinen menschlichen Körper besitze, besitze er folglich auch keine Kommunikationsorgane. Also könne man nicht mit ihm kommunizieren und in Verbindung treten. Die Erde habe zwar einen Körper, deren Ohren wären aber zu weit weg, deshalb höre sie den Menschen nicht und antworte ihm nicht. Und selbst wenn ihre Ohren nah wären, wären Himmel und Erde doch viel zu groß, um so kleine Wesen wie die Menschen hören zu können. Wir könnten, so Wang, Läuse neben unserem Ohr auch nicht hören.

2

Nach diesem ersten negativ formulierten Argument folgt in einer zweiten Passage ein positiv formuliertes: was man höre, sei also nicht des Himmels Stimme (denn der kann ja nicht kommunizieren), sondern die eigene Stimme aus dem Inneren. Omina und Zeichenbedeutungen entstünden eben auf diese Weise. Wenn aber die Bedeutungen dem eigenen Geist entsprängen, dann könnten sie nicht widersprüchlich sein gegenüber dem, was

²⁵ Vgl. die Übersetzung des Kapitels bei Forke, *Lun-hêng I*, op.cit. (Anm. 23), S. 182–190 (im folgenden abgekürzt zitiert als „Forke I“). Ich folge dem chinesischen Text von Huang Hui: *Lunheng jiaoshi* in der Zhonghua shuju Edition, Beijing, ¹1990, ²1995 (4 Bde) unter Zuhilfenahme der Kommentare in Lunheng zhushi xiaozu (eds.), *Lunheng zhushi*. Beijing: Zhonghua shuju, 1979, 4 Bde. und des *Lunheng Index: Lunheng suoyin*. Beijing: Zhonghua shuju, 1994.

derselbe Geist durch Nachdenken erlange. Deshalb befrage man das Orakel auch nur, wenn das Denken zu keiner Lösung komme. Das Divinationsergebnis sei aber nichts anderes als die Bewegung des Geistes von innen nach außen hin zu den durch die Divinationstechnik mechanisch hervorgerufenen Zeichen.

3

Darauf wendet Wang sich nun wieder dem negativen Körperdiskurs zu wie in einer Fortsetzung des ersten Arguments aus Passage 1: Himmel und Erde seien körperhaft, deshalb könnten sie sich bewegen. Was sich bewegen könne, sei lebendig. Lebewesen glichen dem Menschen. Nur lebendige Menschen könnten miteinander kommunizieren. Tote könnten das nicht. So könnten auch die toten Materialien Knochen und Schafgarbe nicht mit den lebendigen Körpern von Himmel und Erde kommunizieren. Ebenso könne man durch Totes keine Antwort von Lebendigem erhalten. Also antworte der Himmel nicht durch tote Orakelmedien. Außerdem rede der Himmel nicht, also könne er auch niemandem Zeichen auf die toten Materialien diktieren.²⁶

4

Darauf folgt wieder eine positive Aussage wie in Passage 2: der Himmelsweg wirke vielmehr allein aus sich selbst heraus und ohne Tun (*ziran wuwei*). Sein Wirken sei auf nichts bezogen und von nichts anderem bewirkt. Wenn nun Menschen den Himmel durch Divination befragten und der Himmel antworte, dann sei dies nur ein Tun aus sich selbst heraus, wodurch den Menschen geantwortet werde, also keine Antwort auf deren Fragen, sondern eine vollkommen bezuglose Antwort. Die divinatorische Tätigkeit des Menschen und das Handeln des Himmels sind nach Wang Chong demnach zwei unabhängige Dinge, die keinen Bezug zueinander haben.

5

Darauf folgt die Fortsetzung der Kommunikationsfrage aus den Passagen 1 und 3 wieder im negativen Modus: in einem Dialog antworte man nur, wenn man etwas gefragt werde, auf bezuglosen Unsinn (sinnloses Lallen, Türklopfen ohne Anliegen etc.) reagiere man nicht, allenfalls mit Ärger. Wenn man aber ein Orakel ohne Fragen oder mit unsinnigen oder beleidigenden Aussagen stelle, erhielte man trotzdem immer eine zeichenhafte Antwort. Sollte der Himmel etwa immer auf alles antworten? Also, so folgert Wang Chong auf diese

²⁶ Es wird an dieser Stelle nicht gesagt, wem diese Zeichen diktiert werden sollten, Geistern vielleicht oder Medien.

rhetoische Frage, richten sich die Fragen nicht an den Himmel, und die Zeichen sind nicht dessen Antworten.

Damit ist dieser Fragekomplex zur Kommunikation von Mensch und Himmel abgeschlossen und negativ beantwortet.

6

Darauf folgt wieder ein positiv formuliertes Argument: das Urteil der Zeichen und Omina hänge nicht an den guten oder schlechten Taten der Fragesteller, es gibt nach Wang also keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern die Urteile hängen am Glück der Fragesteller. Glückbeschiedene erhielten gute Omina, Unglückbeschiedene schlechte. Glückspilze trafen immer nur auf Gutes, Unglücksrabben riefen immer nur Unheil herbei. Glück und Unglück lägen im Geist und dem Ansinnen der Fragesteller, nicht in der Divination. An den Divinationsmedien selbst seien nur die Zeichen. Am Erkennen der Zeichen lägen aber ganz unabhängig von diesen selbst die Urteile über Glück oder Unglück. Und Glückspilze und Pechvögel trafen immer entsprechend darauf. Die guten Dinge, auf die Glückbeschiedene trafen, seien deshalb nicht als Omina aufzufassen, die Glück ansagten. Es handele sich dabei nämlich nicht um himmlische Antworten, sondern sie begegneten ihnen eben einfach so. Das sei bei provozierten künstlichen Omina genau so. Glückbeschiedene trafen eben auf Gutes und Unglückbeschiedene begegneten Schlechtem. Das sei kein Resultat eigenen Verhaltens, sondern geschehe einfach so. Der Himmelsweg sei einfach aus sich selbst so und sei nicht für den Menschen oder auf diesen ausgerichtet. Bei einer Regierung sei es ebenso, dass bei einem guten Herrscher alles gut gelinge, sich fähige Minister einfänden und Friede herrsche – und dies eben nicht aufgrund seiner Taten, sondern aufgrund derselben Art von glücklicher Koinzidenz, die ihn begleite.

7

An dieser Stelle wird dann ein neuer Diskussionsfaden zur öffentlichen Meinung und dem Divinationsvermögen aufgenommen: Viele Leute lehnten Divination ab, weil sie so häufig schlecht und falsch betrieben werde. Die meisten Divinationsexperten seien nicht in der Lage, ungewöhnliche Zeichen richtig und subtil zu erörtern und dadurch zu richtigen Urteilen zu gelangen. Dadurch werde die Divination unglaubwürdig und allgemein verworfen.

8

Am Ende unternimmt Wang Chong eine Wendung hin zur vollen Affirmation: Divination, so Wang, ist nicht unnütz. Divinateure müssten nur die Hinweise der Zeichen richtig verstehen. Zeichen und Omina seien immer richtig. Man müsse sie nur in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit erörtern. Wenn sie nicht stimmten, liege das nur an der mangelnden Fähigkeit der Divinationsexperten.

Damit ist ein Bogen geschlagen von der Kritik an falschen Divinationsvorstellungen, die das Wunder der Divination in die (seherische) Kraft der Medien oder in den Kommunikationsvorgang mit dem Himmel legen. All das verneint Wang Chong. Weder sind die Materialien in seinen Augen in irgendeiner Weise wirkkräftig, noch die Kommunikation. Stattdessen entwirft Wang Chong das Bild einer nicht beeinflussbaren Zugeordnetheit von glückhaften Menschen, glückhaften Ereignissen, auf die sie treffen, und glückhaften Zeichen und Omina, die sie begleiten.²⁷ Diese Dinge seien einsehbar und verstehbar für Weise wie Konfuzius, die die Zeichen richtig zu erörtern verstünden.

Einige systematische Fragen in dem Kapitel bleiben jedoch offen. Woher entscheidet sich zum Beispiel, dass manche Menschen glückbestimmt sind und andere nicht? Wie ist die Zugeordnetheit von Glückbestimmten, positiven Ereignissen und Omina zu erklären? Wie können Weise die Zukunft erkennen?

Aus den anderen Kapiteln des Buches erhalten wir darauf eine Fülle von Antworten. Danach schafft der Himmel die Menschen dadurch, dass er sein Qi (feinstoffliche Vitalkraft) mit demjenigen der Erde vermischt.²⁸ Dabei verleiht er absichtslos manchen Menschen ein glückliches und manchen Menschen ein unglückliches Schicksal.²⁹ Wang Chong unterscheidet verschiedene Aspekte des Schicksals und erklärt diese auch unterschiedlich. Die Länge der Lebensspanne erklärt sich von der jeweiligen Körperkonstitution her, welche von dem vom Himmel unterschiedlich zugeteilten Qi abhängt.³⁰ Reichtum, Macht und Ehre hängen dagegen an der Sternkonstellation während der Geburt, welche dem Qi, das der Himmel den Menschen zum Leben verleiht, die Essenz der Sterne beimischt, welche über

²⁷ Siehe auch Kap. Ji yan, erhellend insbesondere die historischen Präzedenzen von Shun und Hou Ji, Forke I, S. 173–174, letzter Satz von Chu bing, Forke I, *Lun-hêng I*, op. cit. (Anm. 23), S. 135.

²⁸ Vgl. Zi ran, Forke I, S. 92.

²⁹ Vgl. Kap. Ji yan, Forke I, S. 173–181; Kap. Ming yi, Ming lu Forke I, S. 144–150; Kap. Xing ou, Forke I, S. 151–155 etc., folgend *Lunyu* 12.5.

³⁰ Vgl. Ji shou, Forke I, S. 313–317; Ming yi, Forke I, S. 138.

Nobilität und Armut entscheidet.³¹ Auch über Glück und Unglück, Erfolg oder Misserfolg entscheidet das vom Himmel zugeteilte Einzelschicksal. Neben dem Einzelschicksal gibt es aber auch das Schicksal des Staates, welches von der jeweils herrschenden Sternkonstellation und deren spezifischen Qi-Emanationen bestimmt wird.³² Wang konzipiert also verschiedene Ursachen für verschiedene Schicksalsaspekte (Lebensspanne, Reichtum, Einzel- und Staatsschicksal), die als unterschiedlich starke Wirkkräfte in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, wie unten noch genauer im Zusammenhang mit der Determinismusfrage zu erörtern sein wird.

Wang Chong glaubt nicht daran, dass die Menschen ihr Schicksal durch ihre Taten beeinflussen können. Er ist vielmehr der Ansicht, die schicksalhaften Zuteilungen des Himmels geschehen spontan zum Zeitpunkt der Empfängnis und ohne Beachtung des individuellen Charakters oder Wesens. Gute oder schlechte Taten des Einzelnen hängen am individuellen Charakter, der, wie das Schicksal, im Moment der Empfängnis gebildet wird und vom inneren Zustand der Mutter bei der Empfängnis abhängt³³ aber durch Erziehung zum Guten geformt werden kann.³⁴ Der Charakter hat aber keinerlei Bezug zum Schicksal, Schicksal und individuelle Güte sind unabhängig voneinander, die eigenen Taten haben keinerlei Einfluss auf das Schicksal. Dies erwähnt Wang Chong in allen möglichen Kapiteln mehrfach.³⁵ Auch keine anderen Kräfte können das Schicksal beeinflussen.³⁶

Zufällig ist die Schicksalsvergabe aber nicht, denn der Zufall hat als Kategorie in einem geschlossenen Weltbild wie dem antiken keinen Platz. Vielmehr gründet es eben im Weg (*dao*) des Himmels, der nur den Weisen ersichtlich ist.³⁷ Der Weg des Himmels ist spontan, nur aus sich selbst heraus, ohne Bezug zu anderem und ohne ein auf etwas anderes hin ausgerichtetes Tun. Wang Chong erklärt das damit, dass der Himmel weder Augen noch Mund besitze und daher keine Bedürfnisse habe, denen sein Handeln folgen würde.³⁸ Wenn er sich bewege, produziere er die Dinge absichtslos, d.h. ohne Tun, da der Himmel auch kein Wissen besitze.³⁹

Die menschlichen Verdienstkategorien sind bei der Schicksalsvergabe deshalb auch vollkommen ausgeblendet. Einerseits also, weil der Himmel sein Handeln nach nichts

³¹ Vgl. Ming yi, Forke I, S. 138.

³² Vgl. Ming yi, Forke I, S. 137.

³³ Vgl. Ming yi, Forke I, S. 141.

³⁴ Vgl. Shuai xing, Forke I, S. 374–383.

³⁵ Vgl. Xing ou, Forke I, S. 151, Kap. Ming yi, Ming lu Forke I, S. 144–150; Feng yu in: Alfred Forke, *Lun-hêng II: Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung*. NY: Paragon, ¹1911, ²1962 (im folgenden abgekürzt als „Forke II“), S. 30–36, 43, 46, 47, 77 etc.

³⁶ Vgl. Ou hui, Forke II, S. 1.

³⁷ Vgl. Ming lu, Forke I, S. 149.

³⁸ Vgl. Zi ran, Forke I, S. 92.

³⁹ Vgl. Zi ran, Forke I, S. 101.

ausrichtet, andererseits auch deshalb, weil bei Wang Chong keine Kontinuität von Personen über den Tod hinaus gedacht wird. Vielmehr löst sich das Qi, aus dessen Zusammensetzung sie ins Dasein kommen, beim Tod wieder auf.⁴⁰

Es handelt sich aber nicht um einen Determinismus im strengen Sinn, weil weder eine Kausalkette gedacht ist, wie sie Cicero etwa im Zusammenhang mit einem konsequenten Determinismus diskutiert.⁴¹ Noch wird bei Wang Chong alles als festgelegt betrachtet. Vielmehr gibt es unterschiedliche Bestimmungsfaktoren, die sich während des Lebensvollzugs gegenseitig beeinflussen und mit- oder gegeneinander wirken. Es gibt nach Wang Chong nämlich Umstände, die das Schicksal des Einzelnen verändern können. Dabei unterscheidet Wang Chong Zufälle, Geschehnisse und Vorkommnisse. Diese Umstände können glücklich oder unglücklich sein und können andere Schicksalskräfte verstärken oder diesen entgegenstehen. Wenn diese Umstände als Einzelereignis auftauchen, dann unterliegen sie meist der stärkeren Schicksalskraft des Einzelnen, die sich dagegen durchsetzt, dann kann es im Falle der Konstellation einer glücklichen Schicksalskraft und einem unglücklichen Ereignis beispielsweise vorkommen, dass jemand ins Gefängnis geworfen und am nächsten Tag wieder entlassen wird. Wenn diese Umstände aber als Teil eines viele Leute umfassenden Ereignisses ins Leben des Einzelnen treten, dann werden sie stärker als das Einzelschicksal, dann kann es passieren, dass der Einzelne, dem von seinem persönlichen Körper-Qi her eigentlich eine längere Lebensspanne möglich wäre, bei einem Erdbeben oder Kriegszug dem Kollektivschicksal erliegt und mit allen anderen untergeht. In diesem Fall ist das Kollektivschicksal eines Staates stärker als das Individualschicksal des Einzelnen. Individuen, denen körperlich eigentlich ein langes Leben beschieden ist, sterben also verfrüht, wenn sie in ein Staatsschicksal verwickelt sind oder auf andere Ereignisse treffen, in welchen ihrem Leben durch Krieg oder Naturkatastrophen frühzeitig ein Ende bereitet wird.⁴² Das Lebensschicksal ist wiederum stärker als das Schicksal, das den Reichtum betrifft. Der plötzliche Tod kann nicht dadurch verhindert werden, dass der Sterneneinfluss für eine längere Lebensspanne noch Reichtum übrig hätte.⁴³ Das Schicksal ist strukturell also als Kräfteverhältnis zwischen den Schicksalsbereichen: Staat-Individuum, Lebensspanne-Reichtum, Ereigniskraft-Einzelschicksal gedacht.

⁴⁰ Vgl. Kap. Lun si, Wu xing.

⁴¹ Vgl. Cicero, *De divinatione*, in: Schäublin, *Über die Wahrsagung/De divinatione*, op. cit. (Anm. 17), S. 151–157.

⁴² Vgl. Mingyi, Forke I, S. 141–143.

⁴³ Vgl. Mingyi, Forke I, S. 136–137, Ji shou, Forke I, S. 313.

Dass Glücksbestimmte immer auch auf glückliche Ereignisse stoßen und ihnen kein Unheil widerfährt,⁴⁴ liegt daran, dass diese in ihrem spontanen Handeln ebenso aus sich selbst heraus handeln wie der Himmel es tut, d.h. ihr Handeln befindet sich in Übereinstimmung mit dem davon unabhängigen ebenso selbständigen Handeln des Himmels,⁴⁵ und sie treffen dann eben zusammen.⁴⁶ Das liegt daran, dass sie mit besonders viel himmlischem Qi ausgestattet sind.⁴⁷ So kommt es, dass sie dem Muster des Himmels entsprechen und dass sie sich ohne selbst etwas zu tun eben immer genau dort befinden, wo sich auch positive Ereignisse und Omina finden, und sie keinem Unheil begegnen, sondern immer nur auf Gutes treffen. Glückliche und unheilvolle Ereignisse sind nach Wang Chong wie das Erröten des Gesichts, das nicht bewusst hervorgerufen wird, sondern einen inneren Zustand begleitet. Wang Chong summiert die Begriffe des Begegnens und Aufeinandertreffens in dem Ausdruck: in Harmonie mit dem Aus-sich-selbst-heraus-so-sein (des Himmels und der Menschen) *he yu ziran*.⁴⁸ An anderer Stelle erklärt Wang Chong, dass Glück verheißende Omina wie Phönixe und Einhörner von besonders harmonischem Qi hervorgebracht werden, welches eben auch weise Herrscher hervorbringt. Aus diesem Grunde tauchen solche Gestalten immer zusammen mit weisen Herrschern auf und können als Hinweis auf diese verstanden werden, sie bewirken diese aber nicht. Darin entsprechen sie auch den Orakelzeichen.⁴⁹

Die Geister spielen in diesem Zusammenhang keine Rolle. Sie vermitteln hier ebenso wenig wie der Himmel etwa etwas vermittelt. Wohl können Geister aber als Phantomerscheinungen eine ähnliche Rolle wie schlechte Omina spielen, die das Unglück zwar nicht verursachen, aber als Erscheinung begleiten. Im Kapitel „Ding gui“, welches von Geistern handelt und die ganz unterschiedlichen Theorien der Zeit dazu referiert, was Geister sind, wird u.a. auch berichtet, dass Geister aus einem kosmischen Qi geformt werden, welches entweder aus der Transformation von Personen entsteht, oder aus alten oder kranken Personen hervorgeht oder anderes. Diejenigen phantomhaften Geistererscheinungen, welche Unheil ankündigen, setzen sich aus kosmischem solarem Qi zusammen, welches Feuernatur (Yang) hat und deshalb auf ähnliche Weise flackernd aufscheint. Geister bestehen also aus reinem Yang Qi und erscheinen rötlich. Hexer sind voll von Yang, sie ähneln den Geistern, welche als Phantom deshalb auch oft in den Zauberern erscheinen, und sind auch, wie jene, in der

⁴⁴ Siehe auch Kap. Ji yan, erhellend insbesondere die historischen Präzedenzen von Shun und Hou Ji, Forke I, S. 173–174.

⁴⁵ Vgl. Ou hui, Forke II, S. 2–5.

⁴⁶ Vgl. Zhi rui, Forke II, S. 311.

⁴⁷ Vgl. Zi ran, Forke I, S. 97.

⁴⁸ Siehe dazu den letzten Satz des Kapitels Chu bing, Forke I, S. 135.

⁴⁹ Vgl. Zhi rui, Forke II, S. 310–311.

Lage, die Zukunft vorherzusagen.⁵⁰ Wenn Phantome einem Unheil vorhergehen, dann sind sie nicht giftig; wenn sie gleichzeitig auftauchen, können sie Gift haben, lassen dieses aber nur von sich, wenn sie nicht erscheinen.

Glück verheißende und Unglück verheißende Omina sind ebenso wie Geister und Phantome gleichermaßen aus dem solaren Qi geformt, welches dem Himmel entstammt. Der Himmel formt den Menschen aus Yin Qi und Yang Qi. Fleisch und Knochen bestehen aus Yin Qi, und der Geist besteht aus Yang Qi. Geister und Phantome in Menschenform werden ebenso vom Himmel gebildet. Sie bestehen aber nur aus Yin Qi. Deshalb sind sie, wie der menschliche Geist, in der Lage, Laute von sich zu geben und auch zu sprechen, ihr Körper besteht aber nur aus Yang Qi und nicht aus Fleisch und Knochen, weshalb er vage und diffus ist, nur kurz erscheint und sogleich wieder verschwindet.⁵¹

Auch Schriftzeichen, Inschriften und ganze Bücher können als Omina spontan und absichtslos⁵² vom himmlischen Qi geformt werden und Menschen in unterschiedlichsten Medien begegnen oder ihnen von Geistererscheinungen überreicht werden. Die Erscheinungswelt der Omina und Vorzeichen ist also nach Wang Chongs Ansicht sehr breit und kann alle Formen der uns bekannten Welt annehmen. Tauchen sie einmal auf, ist das, was sie anzeigen, bereits aus sich selbst in einer Entwicklung, die unter Umständen hunderte von Jahren dauern kann, aber nicht mehr aufzuhalten ist.⁵³

Astrologie und Physiognomie, Omina, Träume und Erscheinungen von Geistern und Dämonen können über das Schicksal Aufschluss geben. Daraus entstehen je einzelne Wissenschaften, in denen die unterschiedlichen Zeichen gedeutet werden: In der Physiognomie wird davon ausgegangen, dass sich das dem Einzelkörper zugeteilte Qi in bestimmte Formen gießt, die zeichenhaft sind und gelesen werden können. Träume wiederum sind als Visionen aufzufassen, welche vom Lebensgeist des Einzelnen hervorgebracht werden. Der Geist tritt nicht aus und mit der äußeren Welt in Verbindung, sondern produziert nur Bilder ohne Realität. Wang unterscheidet direkte und indirekte Träume, manche zeigen die Zukunft wie sie ist, manche zeigen sie in Symbolen verschlüsselt und müssen von Traumdeutern entschlüsselt werden.

Die entscheidende Annahme, die ein Funktionieren der Divination für Wang Chong ermöglicht, ist, dass die Zukunft, die es vorauszusagen gilt, in Ansätzen keimhaft bereits gegenwärtig ist und sich zeichenhaft an Dingen zeigt, wie das aus der Philosophie des Wandels aus dem Orakelbuch *Yijing* (*I Ging*) sowie den historiographischen Vorhersagen

⁵⁰ Vgl. Forke I, S. 244–249.

⁵¹ Vgl. Forke I, S. 249.

⁵² Vgl. Zi ran, Forke I, S. 95.

⁵³ Vgl. Yi xu, Forke II, S. 163.

auch bekannt ist.⁵⁴ Diese zeichenhaften Hinweise richtig zu deuten, genau zu sehen, was wächst und was abnimmt, was stärker wird und was schwächer wird,⁵⁵ obliegt der Kunst des rechten Rasonierens, das zum richtigen Erkennen der potentiellen Tendenzen und latenten Zukunftsanlagen in der Gegenwart führt. Dieses wiederum basiert auf einer genauen und richtigen Kenntnis der Geschichte und der Gesetzmäßigkeiten der Welt, von denen aus sich per Analogie schlussfolgern lässt (*tuilei*). Und diese Kenntnis muss erlernt werden.⁵⁶

Menschliches Leben entsteht durch die Ordnung der vitalen Lebenskraft, die in Adern fließt und durch Nahrung ernährt wird. Wahrnehmungen und Denken werden durch die Lebenskraft ermöglicht, die in Augen, Mund oder Ohren fließt. Mehr gibt es im menschlichen Bereich nicht. Es gibt nach Wang Chong keine übersinnlichen Wahrnehmungen, keine Wahrsager, Propheten oder Seher, die etwas anderes zur Verfügung hätten als allein die Lebenskraft, die allen anderen auch zum normalen Wahrnehmen und Denken zur Verfügung steht. Der Mensch ist nach Wang zwar die nobelste aller Kreaturen, aber in seiner Natur ist er wie alle anderen.

Fazit

Wang Chong ist überzeugt, dass Divination wichtig ist. Falsche Vorstellungen von Divination führen seiner Ansicht nach zu Unglück, zu falschem (berechnendem) Verhalten und zu falscher Divinationskritik. Ziel der richtig verstandenen Divination ist vor allem die richtige Beratung des Herrschers, um damit Ordnung im Reich zu schaffen. Deshalb liegt Wang Chong daran, falsche Ansichten zu kritisieren und die Wirklichkeit darzulegen. Im Gegensatz zu früheren Diskussionen von Divination, in denen sich vor allem Lob oder Tadel einzelner Divinationen finden, erörtert Wang Chong verschiedene Divinationsmethoden zum ersten Mal systematisch auch im Hinblick auf deren theoretische Prämissen, die er angreift. Seine eigene positive Vorstellung von Divination und divinatorisch korrekter Operation bewegt sich allerdings wie die frühere Kritik hin zur Annahme, dass es hier nur um Vorhersehen auf der Basis gelehrigen Wissens und geübter Erfahrung, nicht um Seherei im Sinne übernatürlicher Befähigung gehen könne. Damit folgt er konzeptionell genau der Divinationskritik wie wir sie auch aus dem früheren historiographischen Diskurs kennen, löst sich aber aus dem konkreten exegetischen Kontext und begibt sich auf eine allgemeinere systematischen Ebene, wo seine Analyse und Kritik Kontext übergreifende allgemeine Gültigkeit beansprucht.

⁵⁴ Vgl. Gentz, *Das Gongyang zhuan*, op. cit. (Anm. 13), S. 57–63.

⁵⁵ Vgl. dazu Zufferey, *Wang Chong*, op. cit. (Anm. 22), S. 307.

⁵⁶ Vgl. Kap. 78 Shi zhi, Forke II, S. 117, 120, 126–128, vgl. dazu auch Zufferey, *Wang Chong*, op. cit. (Anm. 22), S. 298–310.

Sein Divinationskonzept ist nicht kommunikativ in dem Sinne, dass die Zeichen 1.) als bewusste Antwortreaktion erfolgen, 2.) dass die Zeichen damit auch zeitlich beschränkt wären. Sondern sie sind laut Wang immer und ständig präsent als latente Schicht der Gegenwart, die es nur zu erkennen gilt. Zukunft ist nicht abständig und muss daher auch nicht über eine divinatorische Brücke erreicht werden, sondern ist bereits gegenwärtig – sie muss nur gesehen und richtig verstanden werden. Sein Divinationsmodell ist also kein Kommunikationsmodell, sondern holistisch im Sinne einer Allgegenwart gedacht, die zu gewissen Teilen den Geübten und Gelehrten einsichtig ist. Je gelehrter jemand ist, desto subtilere Gesetzmäßigkeiten ist er in der Lage zu erkennen. Es gibt dabei nichts Übernatürliches, was außerhalb des normalen menschlichen Wesens liegen und sich seinem Erkenntnisvermögen daher verschließen würde.

Die technische Ebene seines Denkens entgeht uns, wenn wir nicht die korrelative Grundlage nachvollziehen können, die er konsequenter als seine Zeitgenossen als eigenes innerweltliches Gesetz zu Ende denkt. Er löst damit das Problem der Gerechtigkeit, das sich dem Menschen stellen würde, wenn er den Himmel als bewusst und willentlich entscheidende Instanz denken würde. Der Himmel liegt so gesehen aber jenseits der menschlichen Sphäre. Er hat kein Bewusstsein und kein Wissen, deshalb stellt sich systematisch die Theodizee-Frage auch nicht bzw. löst sich dadurch, dass er nur durch eben dieses Nicht-Wissen (?) und das entsprechend absichtslose Tun (*ziran wuwei*) seine eigene himmlische Ordnung halten kann, die letztlich allen zugute kommt. Darin liegt keine Utopie eines im Sinne des Menschen idealen und gerechten Wissenssystems, sondern reiner Ordnungspragmatismus. Entsprechend sollte sich auch der ideale Herrscher verhalten.

Ungewöhnlich ist bei Wang Chong die Unzertrennbarkeit unterschiedlicher Äußerungsebenen des Schicksals. Auf der einen Seite hat es immer die biographisch-narrative Form der individuellen Lebensgeschichte. Auf der anderen Seite äußert es sich gleichzeitig immer auf einer individualstrukturellen Form von Zeichensystemen, die sich in unterschiedlichen Medien wieder finden. So äußert sich Schicksal sowohl an Körpermerkmalen als auch an Zeichen außerhalb des Körpers. Es äußert sich an divinatorisch provozierten künstlichen Zeichen ebenso und gleichwertig wie an selbst entstehenden natürlichen. Diese beständige formale spiegelhafte Präsenz der biographischen Narrative an diversen Zeichensystemen macht sie permanent einsichtig. Es findet also gewissermaßen permanent in verschiedenen

Zeichensystemen gleichzeitig die Erzählung der Schicksalsnarrative statt, die selbst aber weniger als deterministische Kausalkette einer moralisch schlüssigen Narrative, sondern vielmehr als spontaner und den üblichen menschlichen Ordnungskategorien unverfügbarer Auswuchs unterschiedlicher bewegter hierarchisierter Kräftefelder verstanden wird. Diese Gleichzeitigkeit von nicht deterministisch konzipiertem Schicksal, von einsehbarer Präsenz und von unverfügbarer Zukunft macht die besondere Spannung von Wang Chongs Divinationstheorie aus.